

УДК 159.923.32

ГРИДКОВЕЦЬ Л. М., к. психол. н.  
м.Київ

### СОЦІАЛЬНА МОДЕЛЬ БОГОПОДІБНОСТІ ОСОБИСТОСТІ В ХРИСТІЯНСЬКІЙ ПАРАДИГМІ

*Стаття присвячена темі дослідження соціального характеру богоподібності особистості у християнській парадигмі. Висвітлено розуміння особистості через проекцію особистісності божественних іпостасей. Виявлено зв'язок любові як найвищого блага з особистісною природою людини як чоловіка та жінки.*

**Ключові слова:** особистість, любов, християнство, сопричасність, соціальний характер взаємодії.

*Статья посвящена теме исследования социального характера богоподобия личности в христианской парадигме. Освещено понимание личности через проекцию личностности божественных ипостасей. Выявлена связь любви как высшего блага с личностной природой человека как мужчины и женщины.*

**Ключевые слова:** личность, любовь, христианство, сопричасность, социальный характер взаимодействия.

*The article investigates the social character of God-likeness of an individual within the Christian paradigm. Understanding of an individual is achieved through projection of the individualisticness of the God's forms. A relationship is identified between the love, as the highest blessing, on one hand, and individualistic nature of the human being, as a man or a woman, on another.*

**Key words:** individual, love, Christianity, сопричасність, social character of interaction.

*Постановка проблеми.* Християнська парадигма особистості є однією з найменш досліджених тем у психологічній науці, але саме вона визначає соціальність особи базовим компонентом людськості, що виступає в якості проекції божественного буття. Через християнство у психологічну та богословську науки увійшла трьохкомпонентна модель особистості запропонована ще Платон, а саме: тіло-душа-дух. Проте протягом останнього століття поняття душа перестала фігурувати у психології в якості базової термінології, хоча саме визначення науки як "психологія" було запропоновано ще німецькими схоластами в 1492 році і в переважній більшості торкалося саме душевної компоненти людського буття. Недаремно ще апостол Павло у своїх посланнях писав: "Спочатку душевне, а потім

духовне". Тобто, людина спроможна збагнути духовний вимір буття лише через призму власної "душевності", тобто через психологічну призму.

Лише на початку нового століття психологічна наука почала переосмислювати фактор "душі" у своїх дослідженнях, і якщо раніше це переосмислення мало лише поодинокі спроби, які ми зустрічаємо в роботах К.Г.Юнга та його послідовників, то у наш час ці спроби стають більш потужними у кількісному та якісному вимірах, зокрема ми можемо назвати роботи Д.Бенетта, І.Влахоса, С. Грофа, В.Татенка, Д.Пауела та ін.

Проте тема дослідження у психології богодібності особистості і надалі залишається поза увагою науковців-психологів. А якщо врахувати, що 93% української молоді зараховує себе до прошарку християн, то

є цілком аргументованою потреба у детальному дослідженні християнської парадигми буття у соціальній психології. У зв'язку з цим і вибудовується актуальність дослідження соціальної моделі богодібності особистості у християнському світосприйманні.

*Об'єктом дослідження є християнська парадигма буття людини. Предметом дослідження – є базові складники соціальної моделі богоподібності особистості.*

*Мета дослідження* полягає у психологічному аналізі соціальної моделі богодібності особистості.

Відповідно до християнського розуміння, людина є образом та подобою Бога. І саме образ Творця забезпечує індивіду особистісність як таку. М.Бердяєв у своїх працях [1, с.311] наголошував, що істинна людяність є богоподібністю, божественним у людині.

Відповідно до Східної традиції розуміння Бога, як трійці особистісних іпостасей, що зливаються у божественному танці любові і є со-причасними одне одному, і із повноти любові запрошують кожну людську особистість до со-причасності, Творець наділяє кожну особистість со-причасною структурою соціалізації. Так, за переконаннями Боффа со-причасність існує лише між особистостями, оскільки лише особистості із внутрі відкриті на інших, існують з іншими і одна для одної [4].

При цьому, під особистістю в контексті християнської парадигми ми розуміємо єдність, що існує в собі і для себе, а також володіє здатністю в наслідок цього спрямовувати рефлексію самопізнання на свої власні багатовимірні зміни. “Людська особистість можлива лише у множинному числі; вона може існувати лише у визнанні іншими, і вона реалізує себе тільки у спільноті любові. Особистості, таким чином, існують, тільки віддаючи одне одному і отримуючи одне від одного... Особистість існує тільки у стосунках; конкретна особистість існує тільки як міжособистісність, суб'єктивність, тільки як інтерсуб'єктивність. Людська особистість існує лише у відношення Я-Ти-Ми” [5].

Опираючись на праці Рішара Сен-Викторського, Боффа, Мольтмана, М.Алексьонова-Мерсова можемо сказати, що через взаємну со-причасність в любові Божественні Особи є “єдиним Богом-любов'ю”. На думку богословів саме троїчність запобігає зустрічі Отця та Сина обличчям до обличчя у “нарцистичному спогляданні”. Третя особа являє відмінність, відкритість та со-причасність. При цьому християнський Бог розглядається в якості процесу ісходження, зустрічі, сопричастя окремих особистостей, пов'язаних одним життям та любов'ю.

Виходячи з вищесказаного, повнота любові неможлива у спогляданні двох осіб, бо подібне споглядання завжди буде мати нарцистичний характер. Лише троїчна єдність забезпечує повноту любові, отже цінність особистості визначається потенціалом створення подружжя, де суть самого подружжя полягає в тому, що воно зберігає потенцію до троїчності, яка у матеріально-

просторово-часовому контексті набуває вигляду чоловік-дружина-дитина.

Якщо у людському середовищі любов є основою тісної со-причасності між особистостями, то в середині Бога вона обумовлює повну тотожність буття. Тож для досягнення повноти любові подружжя не тільки має бути со-причасним одне одному, але й перебувати в середині Бога, тобто бути йому також со-причасним.

У ученні Боффа йдеться про те, що кожна Особа (Бога) вміщає дві інші, кожна з яких проникає в інші та проникнута ними. На думку Вілсона-Кастнера: “Якщо розуміти любов як самоспілкування чи самовіддачу блага, тринітарне життя є досконалою любов'ю” [5].

Традиція у християнстві засвідчена у роботах Псевдо-Діонісія Аргіопагіта, Рішара Сен-Викторського, Бонавентури та іншими, розуміє досконалість як благо, що все наповнює собою, а не замикається в собі, благо є розповсюджувачем себе.

При цьому чітко постає розуміння людини як образу цього блага. Людина не може замикатися в собі, а повинна наповнювати собою світ, і розповсюджувати себе у цьому світі. Але для особистості постає важливість суб'єктивного образу блага. Коли особистість відірвана від першоджерела блага, вона втрачає внутрішню подібність цьому благу, бо образ як потенція закладена у особистості про сутність блага не залежно від знання і віри у Бога, ця сутність є об'єктивною реальністю. Проте подоба передбачає обов'язкову суб'єктивність і саме ця суб'єктивність дає особистісні образи людині про благо. Відповідно до цих суб'єктивних образів особа розповсюджує у світ ту модель, яка відбиває її власне “предстояння” на осі благодаті, де максимальна конструктивність спрямована на уподібнення Божественної благодаті, а деструктивність задається вектором віддалення від Божественного уподібнення.

Проте спробуємо детальніше все проаналізувати при безпосередньому перегортанні сторінок Біблії – основного твору на якому базується християнство [2]. Особливість цього твору полягає в тому, що його не можна читати абстрактно, кожен розділ слід розглядати в контексті традиції передання інформації в ту чи іншу епоху. Крім того не можна відокремлювати зміст від ентелехічного його значення, бо саме глибина розуміння цього поєднання дає нам можливість розширити аналіз соціально-психологічних складників особистості.

Безперечно, з цієї позиції нас не цікавить філогенез сотворення світу, а предметом нашого наукового інтересу постає людина як в історичному контексті, так і контексті соціально-комунікативної взаємодії з Богом, світом та із собою.

*“І сказав Бог: створімо людину за образом Нашим і за подобою Нашою, і нехай володарює вона над рибами морськими, і над птахами небесними, [і над звірами,] і над худобою, і над усією землею, і над*

*усіма плазунами, що повзають по землі*" (Бут.1, 26). [2, с.6].

Відповідно до християнського вчення, людина – останнє творіння Бога, а себто, є вінцем усього творчого процесу, що називається "світ". У процесі створення людини були об'єднані всі три божественні іпостасі: Бог-Отець, Бог-Слово і Бог-Дух. Людина – образ Творця. І ця образоподібність, в першу чергу, проявляється у творчому потенціалі людини, у її здатності до творіння і сотворіння.

Людина подібно до ссавців сотворена у шостий день, тобто їй притаманні всі ті психо-фізіологічні реакції, які притаманні тваринам. При цьому тваринні рефлекси, що спостерігаються у людини посилюють широту проявів людської особистості, але на відміну від тваринного світу не є домінуючими.

Людина є образом Божим не залежно від свого знання, віри, способу життя. Образність викоринити неможливо в апіорі. Як свідченням цього стали дослідження К.Роджерса на прикінці 40-х років двадцятого сторіччя в маргінальних середовищах повій, ув'язнених та бомжів. І саме ці дослідження показали, що першооснова людини завжди добра і позитивна. Тобто образ Божий в людині існує як генетична соціалізаційна модель людського ества. Проте порівнюючи попередній уривок зі словами: "*І створив Бог Людину за образом Своїм, за образом Божим сотворив її...*" (Бут.1, 27) [2, с.6], – ми бачимо зникнення посилання на подоби Божу.

Тобто, якщо образ Божий існує в людині незалежно від її знання про Бога, то подоба – це те, чим людина має стати з власного вибору. А кожен вибір передбачає відповідальність особи саме за цей вибір. Виходячи із християнського розуміння "добра" і "зла" як двох відмінних категорій, де добро існує як об'єктивна реальність незалежно від нас і нашого знання про нього, то зло – є завжди результатом суб'єктивного вибору конкретної особи, спільноти чи суспільства на це зло. Тобто ми знову повертаємося до презентованої вище моделі, яка визначає образ Божий як потенцію закладену в особистості про сутність блага як об'єктивної реальності не залежно від знання і віри та суб'єктивності подоби, що забезпечує людині особистісні образи про благо.

Будь-якій людині притаманні всі тваринні базові потреби: потреба у їжі, питті, сні, безпеці, прийнятті. Натомість творчість є першою базовою потребою особистісного виміру зрілої людини. Друга базова потреба також чітко описана в Біблії:

"І насадив Господь Бог рай у Едемі на сході, і примістив там людину, яку створив" (Бут.2, 9) [2, с.7].

Тобто другою базовою потребою особистості є потреба у діяльності. Творчий дух, що керує людськими вчинками, спонукає кожну особу до розкриття свого потенціалу, до дарування іншим своїх талантів. Ось і Адам мусив розкриватися і розвиватися у божественній настанові "*порати і доглядати [сад]*" (Бут.2,

16) [2, с.7]. Едемській сад – це символ раю, блаженство спілкування з Творцем. Людина мусила берегти цей дар "божественної насолоди". На думку християнських богословів "все райське життя полягало в тому, що дух та душа Адама таємничим чином були з'єднані з Богом, з Духом Божим. І тому людина була безсмертна та блаженна; вона не переступала межі єднання з Творцем." [3, с.54].

"І сотворив Бог людину..., чоловіком та жінкою сотворив їх" (Бут.1, 27) [2, с.5]. Чоловічий і жіночий початок у людині були створенні одночасно. Жоден із них не є домінуючим чи значимішим за іншого. Проте обидві енергії знайшли від початку втілення у первинному Адамі. Тобто перша людина відповідно до християнської концепції мала андрогенну природу. Проте саме ця андрогенність розглядається в якості недосконалої моделі, бо все що робив Творець до цього було "добрим" і лише на даному етапі творення людськості Святе Письмо демонструє перше невдоволення Творця: "*Недобре бути чоловікові одному, створимо йому помічника, за його подобою*" (Бут.2,18). [2, с.6].

І це перше невдоволення пов'язане із самотністю людини, замкнутістю її внутрішнього простору, уособленням, відмежуванням від всезагальної Божої любові та відсутності можливості повноти самовіддачі та самовідновлення. Тобто андрогенність завжди породжує відчуження, бо самодостатність як категорія веде до уособлення, до відходження від Божественного спілкування. Тож третя базова потреба людини – це потреба у спілкуванні.

Всі перераховані вище потреби особистості: потреба у творчості, діяльності та спілкуванні є базовими потребами будь-якої людини не залежно від знання чи віри в Бога, незалежно від релігії чи конфесійності. При зростанні дитини розгортання цих потреб відбувається у зворотньому напрямку: потреба у спілкуванні, потреба у діяльності, потреба у творчості.

Але існує те, що відрізняє будь-яку релігійну концепцію від християнської. Бо лише християнство дає ентелехійне визначення джерела забезпечення повноти втілення особистісних потреб людини, що зветься любов'ю. Як вже зазначалося вище, "Бог є любов". Будучи образом Божим людина ніби притомляє в собі божественний образ любові і вже відбиток цього образу передає у спілкуванні, діяльності та творчості. Проте дана взаємодія завжди зберігає потребу у самодаруванні, потребу у іншій особі. Тож створення жінки як особи та особистості є логічним етапом любовної взаємодії: "*І навів Господь Бог на чоловіка міцний сон; і коли він заснув, узяв одне з ребер його, і закрив те місце плоттю. І створив Господь з ребра, яке взяв у чоловіка, жінку, і привів її до чоловіка.*" (Бут. 2, 22-23). [2, с.7].

Український переклад, як і більшість інших перекладів, не завжди відбиває справжню суть оригінальних текстів. Слово "сон", "заснув" більш точно зву-

чить англійською мовою як “dream”, тобто не глибокий сон, а своєрідний сон-мариво, “прозорий сон”. Іншими словами, чоловік у момент створення жінки ніби знаходився у певному екзистенційному стані, коли з одного боку він ніби був присутнім при цьому процесі, а з іншого – віддаленим від втаємничення божественної дії. Тож попри все розуміння чоловіком особливостей психіки і психології протилежної статі, жінка завжди залишається і залишатиметься для нього певною тасмницею.

Творець не просто творить жінку для Адама, а творить її з його власного ребра. В українських перекладах слово “ребро” звучить символічно. Якщо брати оригінальний текст, то в ньому мова радше йде не про одне ребро, а про частину тіла, яка охоплює ребра. Проте, у сакраментальному значенні, однина чи множинність не має великої різниці: однина являє суть (більш чітко формує наше розуміння), множина посилює силу.

Крім того сутність створення жінки з частини чоловіка у психології має глибинний зміст: кожна особа має не просто вступати у міжстатеві комунікації і створювати родину за первинним сексуальним потягом, а віднаходити саме ту особу, яка виступає в ролі забраклої частини.

Велике значення для розуміння покликання і призначення жінки має “вихідний творчий матеріал”, а саме – ребро. У розуміння стародавніх людей, ребро – найважливіша кістка в будові всього організму. Бо саме ребра створюють своєрідний панцир, який захищає найважливіші людські органи: серце і легені. Серце – символ життя, легені – символ дихання, яке є відбитком Божого подиху, тобто Божественного Духа, який Творець вдихнув у людину. Звідсіля і покликання жінки: оберігати життя чоловіка, і того Духа в ньому, що походить від Творця.

Відповідно до сказаного вище, спробуємо зробити невеличкий проміжний підсумок. При цьому нагадаємо, що Едемській сад – це праобраз правдивої родини. Тож істинне призначення і покликання представників обох статей полягає:

1. чоловіка – порати і берегти сад, себто родину;
2. жінки – оберігати життя чоловіка і божественного Духа в ньому.

“І сказав чоловік: ось, це кість від кісток моїх і плоть від плоті моєї; вона буде зватися жінкою, бо взята від чоловіка [свого]” (Бут. 2, 23) [2, с.7].

В оригінальних текстах початок цього уривку звучить як вигук, як проголошення. Лише побачивши жінку, створену із власного ребра, чоловік не тільки вперше усвідомив себе як представник своєї статі, але й до кінця усвідомлює себе як особистість. От і виходить, що лише особистість може в повноті проявити

особистість, і лише жінка здатна в повноті проявити чоловічість чоловіка. Але для повноти досягнення спілкування цим двом завжди потрібне творче першоджерело божественної дії.

“Тому залишить чоловік батька свого і матір свою і пристане до жінки своєї; і стануть [два] однією плоттю.” (Бут. 2, 24) [2, с.7]. По суті, ця Біблійна фраза формулює першу найважливішу передумову подружньої гармонії закоханих молодят, а саме: в момент, коли двоє стають на весільний рушник, утворюється нова духовно-матеріальна трійця: Бог-чоловік-жінка. І не має в тій трійці ні батька, ні матері, а є лише Бог, чоловік та дружина. І все сприймання одруженого чоловіка та жінки має, в першу чергу, вибудовуватися навколо власного новоствореного родинного простору. Тобто відтворюється тринітарна модель буття, як віддзеркалення духовного виміру Божественної Трійці.

Виходячи із сказаного ми бачимо, що особистість є базовою структурою людини як подоба Бога, при цьому, в даному випадку, особистість не розглядається лише в контексті соціальної презентативності, а є базовим поняттям парадигми любові. Де під любов’ю ми розуміємо не емоцію, а процес, який існує в людині в самій апіорі людськості. Наскільки цей процес буде розгортатися у особистісному просторі життєдіяльності людини залежить в першу чергу від первинної людської спільноти, а саме – від родини. Бо саме родина стає першим соціалізаційним інститутом, яка робить цей процес явним і демонструє приклади любовної взаємодії, що закладаються у дитини в якості базових особистісних, родинних та суспільних сценаріїв. І саме родина, як первинна церква, проявляє у дитині сутність Божественної любові, тим самим розкриваючи її особистість. Розкриває сутність сопричасності Бога та людини, чоловіка та жінки, батьків та дітей.

#### ЛІТЕРАТУРА:

1. М.Аксенов-Меерсон. Созерцание Троицы Святой...: Парадигма Любви в русской философии троичности. – К.: “Дух и литера”, 2007. – 320 с.
2. Н.Бердяев. Экзистенциальная диалектика божественного и человеческого/ О назначении человека. – М.: “Республика”, 1993. – 422 с.
3. Библия: книги священного писания старого та нового заповіту. І К.: Видання Київської патріархії УПЦКП, 2004.
4. Щедровицкий Д.В. Введение в Ветхий Завет: Пятикнижие Моисеево (в восьми томах). І М.: “Теревинф”, 2001. – 1086 с.
5. Boff, Leonardo. Trinity and Society.- Maryknoll, N.Y.: Orbis Books, 1988. – s. 3
6. Patricia Wilson-Kastner. Faith, Feminism, and the Christ. – Philadelphia: Fortress Press, 1983. – p.126-128.